

در تطبیق و مقایسه میان قرآن و تورات

احسان پور اسماعیل*

چکیده

یکی از آیات مشکل قرآن، اشاره به درخواست رویت خدا توسط حضرت موسی (ع) است. (نک: الاعراف، ۱۴۳) این که پیامبری اولعزم چنین عملکردی داشته باشد، خود از بحث‌های چالش برانگیز در مباحث توحیدی است. آیا واقعاً، حضرت موسی (ع) چنین درخواستی را از خدا داشته است؟ و در صورت تأیید، آیا وی توانسته است به این مهم دست یابد؟

از ادله‌ی اشاعره و کرامیه از اهل سنت برمسأله‌ی رویت خدا همین آیه است، اگر چه دانشوران این مکتب، تلقی مشترکی از چگونگی رویت خدا ندارند اما وجود چنین آیه‌ای در قرآن سبب پافشاری آنها در موضوع رویت شده است. در مقابل شیعه و معتزله به رد نظریه‌ی تجسیم پرداخته اند، با این حال برخی مفسران با اعتقاد این دو مکتب اخیر، در دنیا همراه هستند، و بر این باورند جمله‌ی «الآن ترانی یا موسی» مربوط به آخرت نمی‌شود. این همه در حالی است که عهدعتیق همانند قرآن - که دارای آیات متشابه است - در شماری از عبارات‌ها، جسمانیت خدا را مردود می‌داند و در شماری دیگر نظریه‌ی تجسیم و انسان وار بودن خداوند را اثبات می‌کند. در این مقاله، در پی مطالعه‌ی تطبیقی میان اسلام و یهود، ضمن برشمردن آیات تنزیهی و تشبیهی قرآن و تورات براساس واکنش مفسران هر دو آیین درصدد پاسخ‌گویی به این مسأله هستیم تا روشن شود آیا در فرجام زندگی بشر، خداوند قابل دیدن است یا نه؟

کلیدواژه ها: رویت خدا، حضرت موسی (ع)، قرآن، تورات (عهدعتیق)، شیعه، معتزله، اشاعره، کرامیه

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی و مدرس

مدعو همان جا

ehsanpouresmaeil@yahoo.com

طرح مساله

ماجرای تمنای حضرت موسی(ع) از خدا که در قرآن و تورات آمده است دو نگاه متفاوت را از فرجام بشر در پی داشته است. دیدگاه نخست براین باور است که چشم همه‌ی انسانها روزی خداوند را خواهد نگریست؛ در مقابل دیدگاه دوم، رویت خدا با چشم سر را در آخرت امری محال می‌داند.

نکته‌ی جالب توجه در استفاده‌ی هر دو گروه معتقد و منکر مسأله‌ی رویت خدا در سرای آخرت، از این آیه‌ی واحد است که هر یک در صدد اثبات مدعای خود برآمده‌اند.

به گواه قرآن و تورات، حضرت موسی(ع) به هنگام حضور در میعادگاه در کوه طور، با پروردگارش سخن گفت و از خداوند خواست تا خود را به وی نشان دهد، در برابر این درخواست خداوند فرمود: من را هرگز نخواهی دید ولی به کوه بنگر، اگر بر جای خود ایستاد مرا خواهی دید؛ با جلوه‌ی خدا کوه متلاشی شد و حضرت موسی(ع) بی‌هوش شد (نک الاعراف، ۱۴۳) و هفتاد نفر از نمایندگان بنی‌اسرائیل که همراه پیامبر خدا بودند، در دم جان دادند، اما بعد از به هوش آمدن آن جناب و

درخواست او، همراهان زنده شدند. این داستان به شکل تطبیقی و مقایسه‌ای در ذیل بررسی خواهد شد؛ اما فراز و فرودهای مهمی در این حکایت وجود دارد که از نگاه تیزبین اندیشمندان هر دو آیین، دورنمانده است.

در تفاسیر اسلامی پرسش اصلی این است که حضرت موسی (ع) که دارای مقام نبوت و رسالت و اولو العزمی است چه‌گونه تمنای رویت می‌کند؟ اگر رویت امکان پذیر باشد، پس در دنیا و آخرت یا یکی از این نشأت قابل تجربه است، پس در نگاه اول، نباید به گروه مجسمه در میان یهودیان و مسلمانان خرده گرفت! نه تنها این گروه، بلکه باید دید پاسخ ما به قائلین به رویت خدا در فرجام دنیا در قیامت نظیر باور اشاعره چیست؟

این همه در حالی است که کتب آسمانی قرآن و تورات، به گونه‌ای ویژه از خداوند یاد می‌کنند که در برخی آیات حاکی از شباهت صفات میان خدا و انسان است. این که در زبان دین صفات خداوند دارای چه معنایی است از پرسش‌های مهمی است که متکلمان و فیلسوفان در صدپاسخ به آن برآمده‌اند؛ با توجه به تشبیه و نفی تشبیه این که می‌توان این الفاظ را بر مبنای استعاره و مجاز ترجمه کنیم در ادامه بررسی می‌شود. در این مقاله برآنیم تا به بررسی مسأله‌ی رویت خدا براساس همین درخواست حضرت موسی (ع) از خداوند بپردازیم. چند پرسش اساسی در این جا مطرح است: آیا موسی چنین درخواستی داشته است؟ آیا وی توانست خدا را ببیند؟ اگر در دنیا این معرفت قابل قبول نیست در آخرت مسأله‌ی رویت چگونه است به عبارت دیگر عبارت «لن ترانی» مربوط به دنیا است و یا آخرت را هم در بر می‌گیرد؟ مفسرین آیات مربوط به درخواست حضرت موسی (ع) را یکی از مشکلات آیات می‌دانند چون معتقدند از سویی عدم امکان رویت از بدیهیات اولیه

۱- دیدگاه‌های مختلفی در پاسخ به این نگرش به چشم می‌خورد، نظیر دیدگاه مشابهت (تناسب) توماس آکوئیناس، نمادهای پل تیلیخ، تحلیل کارکردگرایانه‌ی ویلیام آلتستون، نظریه‌ی تجسدجان هیک و... (نک: پترسون، ۲۸۱-۲۵۴؛ هیک، ۱۸۰) در این میان باید از نظریه‌ی «خروج عن الحلین» توسط مکتب اهل بیت (ع) نام برد که در ادامه‌ی مقاله به آن می‌پردازیم.

است، و از دیگر سو لازمه‌ی رویت جسم انگاره‌ی خدایی است که مبراً از جسمانیت و ترکیب است. (طیب، ۴۵۰/۵)

۱- مقایسه‌ی ظاهر قرآن با تورات

نگاه غالب دانشمندان، به متون مقدّس، همواره براساس تقسیم آن به ظاهر و باطن همراه بوده است. هر مکتبی در صدد پرداختن به بطن کتاب آسمانی کیش خویش است تا در پی آن از اتهام‌اندراست و کهنگی در گستره‌ی زمان مصون باشد. همان‌گونه که معتقدان عهد عتیق در پی تفسیر آن برآمده اند، یکی از اصلی‌ترین رازهای ماندگاری قرآن هم بُعد باطنی آن است. ظاهر متون مقدّس پلی است که ما را به باطن آن فرا می‌خواند، اگر چه در این میان نباید وابستگی فهم ظاهر متن را به باطن آن منکر شویم.

در گام اول این قسمت به آشنایی ظواهر قرآن و تورات می‌پردازیم و در ادامه به برداشت دانشمندان هر یک اشاره خواهیم کرد. آنچه در این بحث برای برخی ظاهر‌گرایان مهم است انگاره‌ی تجسیم خداست که اگر این از نص قرآن یا کتاب مقدّس برداشت شود، موضوع درخواست حضرت موسی (ع) درخواستی عجیب تلقی نمی‌شود.

۱-۱- آیات تشبیهی قرآن

گفتیم: قرآن و تورات به گونه‌ای خاص از خداوند سخن می‌گویند؛ قرآن دو نوع آیه درباره‌ی خدا دارد، ظاهر برخی آیات نتیجه‌ای جز تجسیم خدا ندارد، مانند:

- «فاینما تولّوا فثم وجه الله» (البقره، ۱۱۵)
- «قل إن الفضل بیدالله» (آل عمران، ۷۳)
- «ان الذین یشترون بعهدالله و ایمانهم ثمناً قليلاً، اولئك لا خلاق لهم فی الاخره و لا یكلّمهم الله و لا ینظر الیهم یوم القیامه و لا یزکیهم و لهم عذاب ألیم» (آل عمران، ۷۷)
- «و كان الله سمیعاً بصیراً» (النساء، ۱۳۴)

- «ولكن الله قتلهم» (الانفال، ۱۷)
- «يدالله فوق ايديهم» (الفتح، ۱۰)
- «فاذا قرأناه» (القيامة، ۱۸)
- «ونكتب ما قدّموا» (يس، ۱۲)
- «وقال ربكم» (غافر، ۶۰)
- «نحن اقرب اليه من حبل الوريد» (ق، ۱۶)
- «فأتاهم الله» (الحشر، ۲)
- «وجاء ربك» (الفجر، ۲۲)
- ...

۱-۲- آیات تنزیهی قرآن

آیات دیگری نسبت دادن هرگونه صفت به خداوند را مردود می‌داند و با

صراحت می‌فرماید که خداوندگار همانند هیچ چیز نیست، بلکه او خالق همه‌ی چیزهاست:

- «لیس کمثله شیء» (الشوری، ۱۱)
 - «و الله هو الغنی» (فاطر، ۱۵)
 - «الله خالق کل شیء» (الزمر، ۶۲)
 - «اعطی کل شیء خلقه» (طه، ۵۰)
 - «لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار و هو اللطیف الخبیر» (الانعام، ۱۰۳)
- در نگرش قرآن و براساس آموزه‌های این کتاب، آیات متشابه را باید به آیات محکم ارجاع داد؛^۱ از نظر دانشمندان مسلمانی که مخالف مسأله‌ی رویت اند، آیات تشبیهی در زمره‌ی آیات متشابه قرآن اند که باید به وسیله‌ی آیات محکم، آنها را تفسیر و تبیین کرد.

۱-۳- عبارات تجسیمی تورات

تورات، در دسته‌ی ای از عبارات‌های خود، خدا را موجودی انسان وار

۱-نک: آل عمران، ۷؛ محکم به آیه‌ای می‌گویند که مراد خداوند از همان معنای ظاهری فهمیده می‌شود و در برابر آن آیات متشابه قرار دارد که مراد خداوند غیر از معنای ظاهری آیه است، از این رو فهم آیه‌ی متشابه نیازمند معلّم الاهی است که در حیات پیامبر(ص) خود ایشان است (نک: النحل، ۴۴) و بعد از حیات وی، به عهده‌ی جانشینان حقیقی اوست.

توصیف می‌کند. هم شکل بودن انسان با خدا یا انسان خدایی^۱ از جای جای این مضامین کاملاً برداشت می‌شود:

- خداوند آدم را به صورت خود آفرید. (نک: پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷؛ ۹: ۶)
 - خداوند دست (نک: کتاب اول پادشاهان، ۱۸: ۴۶) پا (نک: امثال سلیمان، ۹: ۱۶)
 - گوش (نک: سفر اعداد، ۱: ۱۱ و اشعیا، ۱: ۵۹) کمر (مزمو، ۹۳: ۱) و قلب و دل (نک: پادشاهان اول، ۲: ۳۵ و پادشاهان سوم، ۹: ۳) دارد.
 - خداوند آواز می‌خواند. (نک: همان، ۳: ۸)
 - خداوند می‌نشیند. (نک: اشعیا، ۲۲: ۴۰)
 - خداوند لمس می‌کند. (نک: ارمیاء نبی، ۱: ۱۰)
 - خداوند پیشیمان می‌شود. (نک: پیدایش، ۶: ۶ و کتاب اول سموئیل، ۱۵: ۳۵)
 - خداوند با حضرت یعقوب (ع) کشتی می‌گیرد و شکست می‌خورد. (نک: پیدایش، ۳۲: ۲۴-۲۷)
 - خداوند می‌جنگد. (نک: خروج، ۳: ۱۵ و ۲۶) و...
- با انسان وارانگاری خدا، او همانند هر انسانی قابل دیدن است. ژان بوترو می‌گوید: «گزارش یهو است درباره‌ی خدا، متکی بر یک تجسم کاملاً مادی و انسانی از خداست. می‌توان گفت که در آن‌جا، شخصاً چون انسانی دست اندر کار است! مانند یک چاه کن، آب را از زمین خارج می‌سازد و چون باغبانی، باغی را با درختانش ایجاد می‌کند. او چون کوزه‌گری، انسان و سپس زن او و حیوانات را از گل می‌سازد...» (آشتیانی، ۲۴۶)

۱-۴- عبارات تنزیهی تورات

برخی مضامین عهد قدیم، مفهومی تنزیهی را از خدا ارائه می‌کند:

- «خدای ما را به عظمت وصف نمایند.» (تثنیه، ۲۰: ۷)
- «خدا در تقدس خویش است.» (خروج، ۳۵: ۸)

- «نام یهوه، خدای خود را بر باطل مبر، زیرا خداوند کسی را که اسم او را به باطل ببری، گناه نخواهد شمرد.» (همان، ۷:۲۰)
- «زیرا که آن برای خداوند قدس الاقداس است.» (همانجا، ۱۰:۳۰)
- «برای من مقدس باشید، زیرا که من یهوه مقدس هستم.» (سفر لایوان، ۳:۲)
- خداوند عظیم است و بی نهایت محمود.» (کتاب اول تواریخ ایام، ۲۵:۱۶)
- «تو بر همه سرو متعال هستی.» (همان، ۱۱:۲۹)
- «توجلیل هستی و مجید.» (مزامیر، ۴:۷۶)
- «خداوند را متبارک بخوانید.» (سفر داوران، ۳:۵)
- «بنابراین، ای یهوه خدا (ی) بزرگ توهستی، زیرا چنان که به گوشه‌های خود شنیده‌ایم مثل تو کسی نیست.» (کتاب دوم سموئیل، ۲۲:۷)
- «با چه کسی یهوه را مایلید مقایسه کنید.»
- «خداوند مثل انسان نمی‌نگرد، زیرا که انسان به ظاهر می‌نگرد و خداوند به دل می‌نگرد.» (کتاب اول سموئیل، ۷:۱۶)
- «مثل یهوه قدوسی نیست.» (همان، ۲:۲)

...

پس در تورات هم، مانند قرآن از سویی شاهد خدای انسان‌گونه و از دیگری شاهد خدایی مافوق تصور انسانی هستیم.

۲- تحلیل دانشوران یهودی پیرامون مسأله‌ی رویت

بعد از اسلام در میان یهودیت، بیش از سایر ادیان ابراهیمی به مسأله‌ی رویت پرداخته شده است. با توجه به تشبیه و نفی تشبیه پرسش اصلی این است که آیا این الفاظ دارای معانی استعاری و مجازی‌اند یا می‌توان بر همان معنای ظاهری حمل کرد؟

۱- برای نمونه می‌توان به موسی بن میمون (۵۳۰- ۶۱۰ق؛ ۱۱۳۵-۱۲۰۴م) اشاره کرد که الفاظ و عبارات حاکی از تفسیر انسان‌وار خداوند را استعاره می‌داند و در بخشهای زیادی از فصلهای جزء اول کتاب خود به تبیین معانی این الفاظ اختصاص داده است. در میان مسلمانان، معتزله این تعبیرات را صرفاً، استعاره می‌دانند. (نک: گارده، ۱۳۷۹ش، ۱۰۴)

در تورات بحثی هم پیرامون دیدار خدا با حضرت ابراهیم (ع) مطرح است که خداوند بر وی ظاهر می‌شود و او و ساره را در کهنسالی به فرزندى بشارت می‌دهد. در ابتدای نقل این جریان در باب هجدهم کتاب پیدایش، حالت لحظه‌ی دیدار خدا با حضرت ابراهیم (ع) را این‌گونه توصیف می‌کند: «و خداوند در بلوطستان ممری، بروی ظاهر شد و او در گرمای روز به در خیمه نشسته بود. (پیدایش، ۱۸: ۱) همپل می‌نویسد: اسرائیلیان چون به محیطی وارد شدند که مردم آن خدایان خود را چون انسانها مجسم می‌کردند، آنها نیز نمی‌توانستند برای خدای خویش تجسم دیگری داشته باشند. (کاشفی، ۲۰۰۶) محقق دیگری بر آن است که اصطلاح «زلَم موت» که در تورات به کار برده شده، طبق بررسیهای نوینی که به عمل آمده، دقیقاً به مفهوم شکل و کپی و تصویر معنا کند؛ وی معتقد است: روحانیونی که این روایت را تنظیم کرده‌اند، با استفاده از داستان‌های سستی، که همیشه خدایان را به شکل آدمیان مجسم می‌ساختند، این بخش آفرینش را بر طبق معتقدات عمومی شکل داده‌اند. از این رو خدایان می‌گویند: ما انسان را به شکل و قیافه خود آفریدیم و این برگردان همان عقیده مردم باستانی است که خدایان را به شکل انسانها مجسم می‌ساختند. (نک: آشتیانی، ۲۴۷)

مطابق این نظریات، تفسیر «انسان خدایی» اولاً: در عامه‌ی مردم بوده است و ثانیاً: متأثر از محیط اجتماعی یهودیان است. (کاشفی، ۲۰۰۶) مانند برخی از یهودیان که به واسطه‌ی همزیستی با کنعانیان، در پاره‌ای مسائل مذهبی از آنان تقلید کرده، به خدایان «بعل» معتقد شده و بعل پرستی را به جای ایمان به یهوه برگزیده بودند. (جان‌ناس، ۴۹۹-۵۰۴) و لفسن، معتقد است که نمی‌توان یهودی‌ای یافت که معتقد به جسمانیت خدا باشد و لاقلاً منبع موثقی برای اثبات این ادعا وجود ندارد. وی با بررسی چند منبع مهم در این باره، سعی در اثبات عقیده‌ی خویش دارد. او می‌گوید: یکی از منابع مهم در این موضوع، کتاب «امونوت و دعوت» تالیف سعدیا است که نگارنده در این اثر، معتقدان به جسمانیت خدا را به دو گروه تقسیم می‌کند:

۱- نام این کتاب به عربی (الامانات و الاعتقادات) که به سال (۱۳۲۱ ق / ۱۹۳۳ م.) به زیور طبع در آمده است.

الف) کسانی که بر این اعتقادند که می‌توانند در تخیل خود، خدا را هم چون یک جسم تصور کنند.

ب) کسانی که بدون قائل شدن به جسمانیت برای خدا، او را با کمیت یا کیفیت یا مکان یا زمان یا مقولات دیگری از این قبیل تصور می‌کنند، به دو دسته معتقدان به تثلیث مسیحی (یعنی عامه‌ی مردم و گروهی از برگزیدگان ایشان) و دو دسته از اصحاب مجسمه در میان صفاتی گران مسلمان اشاره می‌کند، ولی هیچ ارجاع یا اشاره‌ای توسط او به وجود چنین معتقدانی به جسمانیت خدا در میان یهودیان نشده است. البته به اعتقاد و لفسن در زمان سعدیا^۱ اثر افراطی یهودی «شِعْرُ قَمَح» وجود داشته است که قرائیان^۲ و مسلمانان آن را دلیل به وجود آمدن مجسمه در میان یهودیان دانسته‌اند؛ اما در این کتاب اعتقاد به جسمانیت خدا توصیه نشده است و تنها

۱- سعدیا گائون (یا سعادیا بن یوسف فیومی، Saadiah ben Joseph) در سال ۸۸۲ میلادی در پیتوم مصر زاده شد. از متکلمین یهودی در سده‌های میانه است که متأثر از کلام اسلامی به خصوص معتزله است. وی بزرگ‌ترین دانشمند و رهبر یهودیت در دوره گئونیم و آخرین عالم یهودی در شرق است. (نک: شریاک، ۷۷)

۲- جنبشی مذهبی و فرهنگی در دین یهود که در سده دوم هجری برابر با هشتم میلادی پدیدار شد. رهبری این جنبش با عنان بن داوود بود. وی، بین سال‌های (۱۳۵-۱۵۹ ق. / ۷۵۴-۷۷۵ م.) مقارن با خلافت منصور عباسی، می‌زیست و ساکن بغداد بود. پیروان او در آغاز به «عنانیه» شهرت داشتند و سپس «قرائیون» (Karaites) نام گرفتند. یهودیان به آنان «بنی مخر» یا «بیله مخر» (طایفه مخر) می‌گفتند. «مخر» به معنی «کتاب مقدس» است. علت آن است که ایشان تنها منبع شناخت و سلوک دینی را متون اصیل و اولیه‌ی دینی می‌دانستند و منکر سنن شفاهی بودند که حاخامیم یهودی در سده‌های اخیر رواج داده بود. در سده‌های هفدهم و هیجدهم کانون اصلی قرائیون به کریمه و لیتوانی انتقال یافت. در اواخر سده‌ی هیجدهم سرزمین‌های فوق به امپراتوری تزاری روسیه منضم شد. در زمان نیکلای اول، رهبران قرائی به نزد مقامات تزاری رفتند و اعلام نمودند که آنان، برخلاف یهودیان حاخامی، مردمی صنعت‌گر و درست‌کار و از نظر سیاسی اتباعی وفا دارند. این تمایز مورد توجه بیشتر دولت‌مردان روس قرار گرفت و در سال ۱۸۶۳ به قرائیون حقوق کامل شهروندی روسیه اعطا شد. در سال ۱۹۳۲ تعداد قرائیون روسیه ده هزار نفر گزارش شده که به‌طور عمده در کریمه می‌زیستند. در این زمان حدود دو هزار نفر قرائی نیز در خارج از روسیه بودند: لهستان، استانبول، فلسطین، قاهره و عراق. در سال ۱۹۷۰ تعداد قرائیون ساکن اسرائیل هفت هزار نفر گزارش شده که به‌طور عمده در رمله سکونت دارند.

خدا با اصطلاحات جسمانی توصیف شده که نظایر آن در تلمود و تورات وجود دارد؛ و به گفته‌ی سعدیا، در هر اثری که نویسنده‌ی مسئول داشته باشد، توصیف تجسمی خدا را نباید دلیل بر جسمانیت خدا و اعتقاد نویسنده‌ی آن به چنین عقیده‌ای دانست. یکی از منابع دیگر مورد استناد ولفسن قرار گرفته است، کتاب «حوبوت‌ها لبابوت» نوشته‌ی بحیه^۱ است. وی در این کتاب به گروهی از افراد متقی در میان یهودیان اشاره کرده که قائل به تجسیم خداوند هستند و او آنان را «نادان ابله» خوانده است. بنابراین طبق گفته‌ی بحیه، هیچ یهودی دانا نمی‌تواند معتقد به جسمانیت خدا بوده باشد. به طریق مشابهی، ابراهیم بن داوود^۲ در کتابش «امونوت رمه»^۳ گفته است: «اعتقاد مردم عادی که عادت دارند از مفهوم عمومی خدا تبعیت کنند، این است که خدا جسم است، چه برآند که هر کس جسم نداشته باشد وجود ندارد.» (ولفسن، ۱۰۷-۱۰۹)

۱- این اثر در اواخر قرن یازدهم میلادی در سرقسطه اسپانیا تألیف شده است.

۲- ابراهیم ابن داود (متوفای نیمه دوم قرن دوازدهم) اولین فیلسوف ارسطوگرای اسپانیا محسوب می‌شود، بیش‌تر پیروی ابن سینا بود. بر اساس فرضی که بعید به نظر نمی‌رسد او ممکن است برخی آثار ابن سینا را به لاتین ترجمه کرده و یا به ترجمه آن کمک کرده باشد؛ زیرا ابن داود تحت لوای حکومتی مسیحی در «تولدو» در قرن دوازدهم زندگی می‌کرد؛ رساله‌های تاریخی او به زبان عبری نوشته شده است. (نک: اسمارت، چان وپینز، ۱۳۷۸ش، ۲۳۱)

۳- این اثر در سال (۱۱۶۸ م.) توسط بحیه بن یقوده در طلیطله انتشار یافته است. وی، در ساراگوسا و در نیمه‌ی دوم قرن یازدهم میلادی می‌زیسته است. از او اطلاعات بسیار اندکی در دست است، اما نقل شده است که وی علاوه بر سرودن اشعار دینی یهودی، رساله‌ای فلسفی با نام وظایف قلب در حدود سال ۱۰۹۰ تألیف کرده است. (نک: شریاک، ۱۳۸۳ش، ۹۹)

ولفسن سپس با استناد به این که ابن میمون^۱ در کتاب «مشنه توره^۲» هنگام بحث درباره‌ی جسم نبودن خدا، هیچ اشاره‌ای به یهودی نادانی نکرده است که بگوید خدا جسم دارد می‌گوید: «از این همه می‌توانیم نتیجه بگیریم که در زمان پایان یافتن تالیف مشنه توره، در میان یهودیان عربی زبان، کسی طرفدار نظریه‌ی جسمانیت خدا نبوده و حتی در میان مردم عوام که قدرت تصور هستی بدون جسم را ندارند و نیز از توضیح یا تفسیر مجازی انسان‌وار کتاب مقدس عاجزند، کسی جرأت نمی‌کرد که آشکارا به اعتقاد به جسمانیت خدا اعتراف کند.» (همان‌جا) آنچه از منابع مورد استناد ولفسن می‌توان نتیجه گرفت، این نکته است که مسأله‌ی تجسیم در میان یهودیان کم و بیش مطرح بوده، ولی نه در میان دانایان، بلکه در بین عوام؛ علاوه بر آن که دانسته شد که دانایان نیز اعتقاد به جسمانیت خدا را توصیه نکرده‌اند. (کاشفی، ۲۰۹)

در بحث رویت خدا، ابن میمون اسرائیلی قرطبی معتقد است: رأی، نظر، حزی، سه لفظ‌اند که به معنای دیدن با چشم استعمال شده است، ولی هر یک از این سه لفظ برای ادراک عقل نیز استعاره آورده شده است. اما رأی، به معنی دیدن با چشم است، مثل: «و دید (یعقوب) که اینک در صحرا چاهی است.» (پیدایش، ۲:۲۹) ولی این لفظ به معنای ادراک عقلی نیز آمده است، مانند: «و قلب من دید بسیار از حکمت و علم را» (جامعه‌ی سلیمان، ۱:۱۷) که به این معنا است: «و دل من حکمت و معرفت را بسیار دریافت نمود.» به حسب این معنا، لفظ «رأی» برای خداوند استعاره آورده می‌شود، «و خدای اسرائیل را دیدند.» (پیدایش، ۱:۱۱) به نظر ابن میمون در تمام این موارد، مقصود ادراک عقلی است، نه دیدن با چشم؛ چرا که چشم

۱- وی، عالم، پزشک، ریاضی دان، اخترشناس و در فقه و شرایع یهود از چنان شهره‌ای برخوردار است که یهودیان درباره‌ی او گفته‌اند: از موسی (ع) تا موسی (ابن میمون) کسی مانند موسی برنخاسته است. (زریاب، ۱۳۷۲ ش، ۲/۵ و دامپی، یر، ۱۳۷۱ ش، ۱۰۱) مهمترین اثر وی «دلالة الحائرین» نام دارد که در آن کوشیده است ظواهر تورات را با قواعد فلسفی سازش دهد و نوعی تقریب میان دین و فلسفه ایجاد کند. (نک: ابن میمون، ۱۹۷۲ م، مقدمه XXIV و هالینگ، ۱۳۶۴ ش، ۱۲۴)

۲- این اثر در سال (۵۷۶ ق. / ۱۱۸۰ م.) تألیف شده است.

تنها جسم را درک می‌کند، آن هم در جهت‌خاص و بعضی از اعراض آن، مانند رنگ، ولی خداوند برتر از آن است که با این ابزار درک شود.

نظر، گاهی به معنی التفات کردن با چشم است، مانند: «و اگر کسی به زمین بنگرد» (اشعیاء، ۵: ۳۱) و به واسطه‌ی این معنی برای التفات ذهنی نیز استعاره آورده شده است. مانند: «او گناهی در یعقوب ندیده» (اعداد، ۲۳: ۲۲) دیدن در این جا بدین معنا است که وقتی خداوند در اعمال یعقوب تأمل نمود، درک کرد که گناهی از او سر نزده است، نه آن‌که به معنای دیدن با چشم باشد؛ چراکه گناه با چشم دیده نمی‌شود، بلکه با التفات و تأمل ذهنی درک می‌گردد. به نظر ابن میمون، به حسب این استعاره، هر جا که لفظ «نظر» وصف خداوند قرار گیرد به معنای التفات و توجه ذهنی است، مانند: «موسی روی خود را پوشانید که به خدا بنگرد» (خروج، ۳: ۷) یعنی التفات و توجه کند. «و شبیه خداوند را به عیان می‌بیند.» (اعداد، ۱۲: ۹)

حزری نیز به معنای دیدن با چشم است، ولی این معنا برای ادراک قلب نیز استعاره آورده شده است^۱: «کلام رب به ابراهیم در رویا بود» (تکوین، ۱۵: ۲)، یعنی کلام رب را در خواب قلباً ادراک کرد. و به همین معنا در مورد خداوند استعمال شده است، مانند: «پس خدا را دیدند» (خروج، ۲۴: ۱۲) یعنی خداوند را به چشم دل و به قلب درک کردند، نه با چشم سر، تا جسمانیت خدا لازم آید. (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ۳۴-۳۲)

بررسی بیشتر تحلیل موسی بن میمون از این جهت است که وی فیلسوفی یهودی است و به عنوان نماینده‌ی یهودیت در قرون وسطی مطرح بوده است^۲. از نظر «موسای کبیر»^۳، الفاظی که در مورد خداوند در تورات و کتب یهود، به کار می‌رود، نباید حمل به معانی ظاهری و لغوی شوند. این دیدگاه ابن میمون ناشی از الهیات تنزیهی و سلبی اوست. مطابق آموزه‌ی وی هیچ معرفت اثباتی البته در حوزه‌ی

۱- الرویه: النظر بالعین و القلب: رأی أی أبصر؛ دید، مشاهده کرد. (نک: انطوان، ۱۳۶۱ش، ۲۳۶)

۲- (نک: کاشفی، ۱۳۷۸ش، ۲۰۰)

۳- توماس آکوئیناس، وی را «موسای کبیر» خطاب کرده است. (جکی، ۱۳۷۴ش، ۲۲۰)

ذات و نه فعل نمی‌توان نسبت به خداوند داشت؛ چرا که خداوند هیچ مابه‌الاشتراکی با دیگر موجودات جهان ندارد. همه‌ی صفات و اسمای خداوند که در تورات آمده، حکایت از آن دارد که خدا نیست، نه آن که چه هست. به اعتقاد وی هیچ محمول یا وصفی را نمی‌توان برای خداوند به کاربرد، مگر در معنای کاملاً سلبی و یا متفاوت با معنای رایج آن. (کاشفی، ۲۰۲)

به نظر ابن میمون، چون یهودیان با ظواهر تورات الفت گرفته و از تأویل و تفسیر ظواهر آیات هراس داشتند، آن عبارات را به ظاهر و معنای تحت اللفظی حمل کرده‌اند و این خود زمینه را برای «تلازم وجود خدا و جسم بودن او» فراهم آورد. وی هنگامی که گفتار «اسکندر افرویدی»^۱ را در باب اسباب پیدایش اختلاف آرا و اندیشه‌ها نقل می‌کند، سببی را بر آن اسباب (یعنی حب ریاست، لطافت امر مدرک، جهل و قصور فهم مدرک) می‌افزاید و معتقد است که این سبب در زمان او وجود داشته و در زمان اسکندر نبوده است. آن سبب عبارت است از الفت و عادت کردن به امری، چرا که انسان بالطبع دوستدار و متمایل به چیزی است که بدان خو گرفته است. آدمی به حسب این سبب، از ادراک حقایق کور شده، به سمت عادات خود تمایل پیدا می‌کند؛ از این رو به اعتقاد ابن میمون چون جمهور مردم یهود به نصوصی خو گرفته بودند که تعظیمش لازم و تصدیق آیات آن ضروری بود و از آن‌جا که این نصوص ظواهرش بر تجسیم و خیالات ناصحیح دلالت داشت، تجسیم خدا در اذهانشان شکل گرفت. (همو، ۶۳-۷۳)

تجسیم مستقیم خدا در آیین یهود محال است؛ اگر چه برخی بر اساس این عبارت مجسم می‌دانند: «در ابر ظاهر می‌شود» (لاویان، ۱۶، ۲) یا او را با «ش مو»^۲ - نام

۱- فیلسوف معروف مشایی اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی است، وی از مشاهیر مفسران ارسطوست که نزد مترجمان عهد اسلامی بسیار معروف و آثار او از غالب شارحان دیگر مورد استفاده بوده است. (صفا، ۱۳۵۴، ۹۹)

۲- Shmo: نک: خروج ۲۴، ۷؛ لاویان ۹، ۲۳؛ اعداد ۱۴، ۱۰ و تنبیه ۱۲، ۵ و ۱۶، ۲ و اوّل پادشاهان ۱۸، ۱. (صفا، ۱۳۵۴، ۹۹)

او- معرفی می‌کنند. اشعیا می‌گوید: «خداوند در حالی که بر کرسی خود تکیه زده بود، در مجد و عظمت دیده است» در مقابل بابر^۱ در مقام پاسخ به ادعای او بر می‌آید و می‌گوید: البته این در حالی بود که تاریکی آن مکان مبدل به نوری که پرتو افشانی می‌کرد، شده بود؛ لذا نمی‌توان باور کرد که اشعیا خدا را دیده است، زیرا در آن نور، فقط هیبتی را که تکیه بر کرسی داشت دیده، نه خود او را، زیرا خدا نادیدنی است و هرگاه که اراده‌اش تعلق گیرد، دیده می‌شود. (محمّدی، ۵۸) بابر، بر این باور است بهترین مصداق رویت خداوند در بوته‌ی مشتعل، در کوه سینا بود که این تجلی، صورتی نبود، جدا از وی بلکه در او و با او و این صورت رسول «یهود» بود که به موسی (ع) اجازه‌ی رویت داد؛ در واقع موسی (ع) خدای متجسم را ندید، بلکه صورت فرشته‌ی او را در آتش نظاره کرد؛ براین اساس خداوند خود را در حجاب فرشته‌ای از فرشتگان بر حضرت موسی (ع) ظاهر کرد.

بنابراین چه در عهد عتیق آمده است خداوند قابل دیدن نیست چه این که اگر این رویداد رخ دهد انسان زنده نخواهند ماند؛ به نظر می‌رسد این فراز از تورات، برگرفته از جریان درخواست حضرت موسی (ع) پیرامون رویت بوده است؛ چه آن که در روایات متأثر اسلامی هم، آن چنان که در ادامه خواهد آمد، بحث جان دادن حضرت موسی (ع) به صورت شفاف بیان شده است. در تورات آمده است: «و گفت: روی مرا نمی‌توانی دید، زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند و خداوند گفت: اینک مقامی نزد من است، پس بر صخره بایست؛ و واقع می‌شود که چون جلال من می‌گذرد، تو را در شکاف صخره می‌گذارم، و تو را به دست خود خواهم پوشانید تا عبور کنم. پس دست خود را خواهم برداشت تا قفای مرا ببینی، اما روی من دیده نمی‌شود.» (خروج: ۳۳، ۲۳-۲۰)

۳- تحلیل دانشوران مسلمان پیرامون مسأله‌ی رویت

۳-۱- اشاعره:

در میان مسلمانان اشاعره و اهل حدیث از اهل سنت عقیده دارند چون از

¹ -Buber

رویت خدا در متون دینی به خصوص قرآن سخن به میان آمده است رویت خداوند در سیمای انسان امکان‌پذیر است. پافشاری بر مسأله‌ی رویت به اندازه‌ای در این مکاتب وجود دارد که استدلال‌های فراوانی در این زمینه به چشم می‌خورد. (نک: اشعری، ۳۵-۶۲) حتی برخی استدلال آورده‌اند، لازمه‌ی این‌که رویت خداوند امکان‌پذیر است، جسم بودن خداوند نیست و این رویت نه فقط ممکن بلکه یک واقعیت انکارناپذیر است. (صابری، ۲۴۶) حقیقت این است که شاهد وحدت نظر در میان اشعریان از اهل سنت پیرامون مسأله‌ی رویت نیستیم.

فخر رازی می‌گوید: " اصحاب ما از آیه‌ی «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر» (الانعام، ۱۰۳) برای اثبات جواز رویت خداوند در قیامت از طرق متعددی استدلال کرده‌اند به این ترتیب که:

قرآن این معنی را به عنوان مدح پروردگار می‌گوید که چشمها او را درک نمی‌کنند، و این مدح در صورتی صحیح است که امکان رویت داشته باشد، زیرا مدح بر امر غیر ممکن صحیح نیست؛ و هنگامی که امکان رویت ثابت شد، باید قبول کرد که حتماً چنین امری در قیامت رخ می‌دهد، زیرا ما در این مسأله دو قول بیشتر نداریم: قول کسانی که می‌گویند: خداوند مطلقاً قابل رویت نیست، و کسانی که می‌گویند: در قیامت رویت می‌شود و چون قول اول نفی شد، قول دوم حتمی است. آیه می‌گوید: چشمها او را نمی‌بیند، مفهومش این است که حس دیگری را خداوند در آخرت می‌آفریند تا به وسیله‌ی آن او را ببیند. (نظریه‌ی حس ششم) «ابصار» به صیغه‌ی جمع آمده و معنایش این است که تمام چشمها او را نمی‌بینند و مفهوم مخالف آن این است که بعضی از چشمها می‌توانند او را مشاهده کنند. (همو، ۱۳/ ۹۸-۹۷)

در نقد سخن وی، در پاسخ به استدلال اول باید گفت: ما خدا را به امور زیادی مدح می‌کنیم که همه دربارهی او محال است؛ به عبارت دیگر اصولاً تمام صفات سلویه خدا امور محال است، مانند: «کل شیء هالک الا وجهه» (القصص، ۸۸) کسی از این آیه تا به حال چنین برداشت نکرده است که هلاکت و نابودی برای خدا

امکان دارد! «آئی یکون له ولد و لم تکن له صاحبه» (الانعام، ۱۰۱) «لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد» (التوحید، ۳ و ۴) از این دو آیه‌ی اخیر هم چنین برداشت می‌شود که خداوند، پدر، همسر و فرزند ندارد و کسی تاکنون نگفته است که آیه دلالت بر خلاف این معنا را دارد؛ بنابراین همه‌ی چشمها خدا را نمی‌بینند.

دوم: آیه هیچ‌گونه اشاره‌ای به مسأله‌ی حس ششم و مانند آن ندارد و به اصطلاح نه اثبات چیزی نفی غیر آن نمی‌کند و نه نفی یک چیز اثبات چیز دیگر را؛ اگر منظور از این حسن دیگر، مشاهده‌ی قلبی و با رویت چشم عقل است، کسی منکر آن نیست و ارتباطی با رویت بصری ندارد. (مکارم شیرازی، ۲۲۶/۴)

مطلب دیگر این‌که، آیه هیچ دلالتی بر روی دادن این اتفاق در قیامت ندارد، این که فخر رازی از کجا این بحث را به قیامت مربوط می‌کند نه تنها برای نگارنده‌ی این سطور بلکه برای هیچ خواننده‌ای روشن نیست؛ از نظر قواعد علوم قرآنی اگر ایشان در آیه‌ای دیگر از مصحف شریف استثنایی نسبت به بحث قیامت پیدا کرده بود که این آیه را تقیید می‌کند باید به آن استناد می‌کرد.

سوم: این‌که آیه می‌فرماید: چشمها او را نمی‌بیند، یعنی هیچ چشمی این توانایی را ندارد و به اصطلاح از قبیل «عموم افرادی» است. (نک: مکارم شیرازی، ۲۲۶/۴)

از امام سجّاد (ع) نقل است که فرمود: «کَلَّتِ اللّٰسَنُ عَنْ غَايَةِ صِفَتِهِ وَ الْعُقُولُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ» (کفعمی، البلد الامین، ۱۱۶ و همو، المصباح، ۱۱۳) یعنی: زبانها از توصیف خداوند ناتوان‌اند و عقلا از کنه معرفتش عاجزند. یا از امام علی (ع) منقول است که فرمود: «وَ اعْجَزَ اللّٰسَنُ عَنْ تَلْخِیْصِ صِفَتِهِ» (سید رضی، ۲۳۶) یعنی: زبانها از بیان اوصاف خالص خود ناتوان‌اند.

در میان اهل سنت ابوحنیفه به رویت خداوند از سوی مومنان در بهشت و با همین چشم ظاهری معتقد است، هر چند از دیدگاه او این رویت متضمن مکان، جهت، بعد، مشابهت، کیفیت، لغت و وصف خاصی نیست. (نک: ابوحنیفه، ۱۰)

مکتب طحاویّه هم رویت خداوند را برای بهشتیان حق آنان می‌داند ولی با

زیرکی ضمن صحیح دانستن احادیث وارده در این زمینه مراد و چگونگی دیدن را بر اساس اراده‌ی خدا معرفی می‌کند. (صابری، ۲۹۱)

۳-۲-کرامیه:

کرامیه در سده‌ی چهارم هجری در جهان اسلام طرفدارانی را از میان اهل سنت پیدا می‌کنند که معتقد به تجسیم خدایند. (نک: شهرستانی، ۱/ ۱۰۸ و بغدادی، ۲۱۶) اندیشه‌ی ابن کرام پایه گذار کرامیه به دلیل سفرهای پیاپی وی به بلاد اسلامی گسترش می‌یابد و در ادامه شاهد پذیرش مقوله‌ی رویت به دلالت ادله‌ی نقلی در آثار کلامی فخر رازی هستیم. (نصر، ۲ / ۸۵ و زرکان، ۲۳۱)

ابن فورک^۱ در کتاب «مشکل القرآن و بیان» به نفی تجسیم و نقد عقاید مجسمه، به خصوص کرامیه می‌پردازد. از دیدگاه کرامیه خداوند جسم است، این جسم به معنای قائم به ذات و مستغنی از غیر در وجود است و به این اعتبار گفته اند: مقصود ما از این که خداوند جسم است این حقیقت است که او قائم به ذات خویش است و معنایی جز این را قصد نکرده‌ایم. (محمد مختار، ۱۸۷) توصیف انسان‌وار خدا در برخی آیات سبب بروز فرقه‌های مشبّهه و مجسمه گردید. عبدالقاهر بغدادی تمیمی (۲۹ق/۱۳۰۷م). مشبّهه را به دو دسته تقسیم می‌کند: اول: عده‌ای که ذات خداوند را به ذات غیر او تشبیه می‌کردند که خود به شانزده فرقه منشعب می‌شوند.

دوم: گروهی که صفات خدا را به صفات مخلوقات تشبیه می‌کردند که دارای چهار شعبه بودند. (بغدادی، ۲۲۵-۲۳۰) البته برخی از متفکران اسلامی این الفاظ را دارای معانی تمثیلی دانسته، و کوشش بلیغی در تأویل آن مبذول داشته‌اند. (آربری، ۱۸)

۱- از صاحب بن عباد نقل شده که چون از باقلانی، ابن فورک و اسفراینی که از اصحاب ابوالحسن اشعری و معاصر همدیگر بودند سخن به میان می‌آمد، می‌گفت: باقلانی دریایی ژرف، ابن فورک فریادی رسا و اسفراینی آتشی سوزان است. (سبکی، ۴/ ۲۵۷)

محمل مسأله‌ی تجسیم را باید در میان فائلین به تشبیه جست که ریشه در جمود فکری برخی مسلمانان بر نگرش به ظواهر آیات قرآن دارد. ابن تیمیه، از مشهورترین عالمان جهان اسلام است که به وادی خطرناک "تشبیه خدا به جسم" کشیده شده است. وی معتقد است: موجود قائم به نفس، غیر قابل اشاره‌ی حسی و غیر قابل رویت وجود خارجی ندارد، بنابراین یک چنین موجودی ساخته و پرداخته‌ی ذهن بشر است. «دینانی، ۱/ ۵۵» وی هم چنین می‌گوید: آنچه در هستی کامل تراست، برای مرئی بودن شایسته‌تر است و به همین جهت آنچه امکان مرئی شدن در آن نیست، از حیث وجود و هستی ضعیف‌تر است. بر همین اساس نتیجه می‌گیرد که واجب الوجود به عنوان کامل‌ترین موجودات بیشترین شایستگی را برای ظهور دارد اما اگر ما او را نمی‌بینیم نه از باب این است که رویت او فی نفسه ممتنع باشد، بلکه چشمان ما را توانایی دیدن او نیست. (نک: جهانگیری و توازیانی، ۹) ابن تیمیه، صریحاً به جسمانیت خدا اعتراف نکرده است، حتی در مواردی حنبلی‌ها را از نسبت جسمانیت به خدا بر حذر داشته است، (اما کسانی که این نسبت را به او داده اند، آن را از لوازمات منطقی او در مورد رویت خدا دانسته اند. زیرا رویت به معنای ادراک حسی، مستلزم جسم بودن شیء مرئی است، و چون او با ادله‌ی نقلی و براهین عقلی اصرار در جواز رویت خدا دارد، این نسبت به او چندان هم بی‌وجه، نمی‌نماید. مخصوصاً که تلاش دارد تا در "جهت بودن وجود حق را به عنوان یک موجود مرئی، عقلاً توجیه نماید." (نک: دینانی، ۶۰)

به اعتقاد شیعه خداوند جسم ندارد، و مرئی و دارای مکان نیست. جسمیت، مرئیت و مکانیت لازم و ملزوم یکدیگرند، یعنی اگر چیزی مرئی باشد

لازمه‌ی آن جسمیت و مکانیت است و اگر دارای محل نباشد بی‌تردید جسم نخواهد بود و به یقین قابل مشاهده نیست؛ دیدگاه مقابل این نظر را باید از آن مسلمانان قشری دانست. شیخ طوسی بعد از رد نظریه‌های انحرافی پیرامون مسأله‌ی رویت، آن را امری غیر ممکن می‌داند، چه این که اگر رویت ممکن بود نباید حضرت موسی (ع) بعد از طلب آن، از درخواست خود توبه می‌کرد، پس او رویت را برای خود طلب ننموده است و به همین دلیل توبه‌ی او را باید بازگشت از غیر حق به حق تلقی نمود، تا این که تنها او را در دل داشته باشد و تنها از او اطاعت نماید، گر چه هیچ معصیتی را نیز مرتکب نشده باشد. (همو، ۵۳۷/۴) قرآن می‌فرماید: «بِسْئَلِكِ اَهْلَ الْكِتَابِ اَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنْ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوا اَرِنَا اللّٰهَ جِهْرَهٗ فَاَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذٰلِكَ وَاَتَيْنَا مُوسَى سُلْطٰنًا مِّبْيَاً» (النساء، ۱۵۳) یعنی: اهل کتاب از تو تقاضا می‌کنند کتابی از آسمان بر آنها نازل کنی، آنها از موسی بزرگ‌تر از این را خواستند و گفتند: خدا را آشکارا به ما نشان ده! و به خاطر این ستم، صاعقه آنها را فراگرفت، سپس گوساله را پس از آن همه دلایل روشن که برای آنها آمد - به خدایی - گرفتند! اولی آنها را عفو کردیم و به موسی برتری آشکاری دادیم. در این آیه، خداوند به پیروان حضرت موسی (ع) هشدار می‌دهد که از پیشینیان خود درس بگیرند و درخواست‌های کودکانه از پیامبر اکرم (ص) نداشته باشند.

بهانه جویی‌های یهود در عصر پیامبر (ص) در مجالی دیگر قابل بررسی است، از ظاهر این آیه بر می‌آید ایشان از پیامبر تقاضا کردند که کتابی از آسمان بر آنها نازل

کند تا ایمان بیاورند!^۱ این درخواست بی‌اساس آن هم بعد از مشاهده‌ی معجزات مختلف پیامبر (ص) سبب می‌شود که خدا نیاکان یهود را به آنها یادآور کند که پیشنهاد غیر منطقی آنان سبب شد تا صاعقه‌ای آسمانی آنها را به هلاکت رساند و سرانجام به دعای حضرت موسی (ع) و به لطف خدا، زندگی آنها از سر گرفته شد.

«و قال الذین لا یرجون لقائنا لو لا أنزل علینا الملائکه او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم و عتوا عتواً کبیراً» (الفرقان، ۲۱) یعنی: و آنها که امیدی به لقای ما ندارند، می‌گویند: چرا فرشتگان بر ما نازل نمی‌شوند؟ و یا پروردگاران را با چشم خود نمی‌بینم؟ آنها درباره‌ی خود تکبر ورزیدن و طغیان بزرگی کردند. طبق این آیه انتظار مردم از پیامبر این است که خدایی دارای جسم و قابل رویت را به آنها نشان دهد.

آیه‌ی که با صراحت دیدار خدا با چشم سر را نفی می‌کند، این آیه است: «لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار و هو اللطیف الخبیر» (الانعام، ۱۰۳) یعنی: چشمها او را درک نمی‌کنند ولی او همه‌ی چشمها را درک می‌کند! او بخشنده و آگاه است. مکارم شیرازی در ذیل این آیه می‌گوید: «بدیهی است منظور از «ندیدن چشم» ندیدن انسانها به وسیله‌ی چشم است، و نیز روشن است که ذکر «ابصار» به صورت جمع به خاطر تعمیم و فراگیری است که هر گونه چشمی را با هر قدرت دیدی، شامل می‌گردد.» (همو، ۲۲۳/۴)

۴- بررسی درخواست حضرت موسی (ع)

با مقایسه‌ی جریان درخواست حضرت موسی (ع) از خداوند مبنی بر

۱- علامه‌ی مجلسی مراد از این درخواست را نزول به یکباره‌ی قرآن همانند تورات می‌داند، (نک: همو، ۱۴۰۴ق، ۷۷/۹) فخر رازی در یکی از اقوال و سید قطب می‌گویند: منظور این بوده که یک کتاب مخطوط بر روی اوراقی معلوم از آسمان بر آنها نازل گردد که با چشم خود ببینند و با دست لمس کنند. (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۵۶/۱۱؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۷۹۹/۲)

رویت آشکار خداوند بین منابع یهودیان و مسلمانان، توجه جدی مسلمانان به اصل این درخواست مطلب غیر قابل اغماضی است. اساساً یهودیان همواره کوشیده‌اند به نتیجه‌ی این داستان اشاره کرده و رویت یا عدم رویت را تحلیل کنند، اما در منابع مسلمانان با هر نوع نگرشی، شاهدتحلیل ابتدای این داستان هستیم، به عبارت دیگر اصل درخواست حضرت موسی(ع) در آرای مفسران و محدثان فریقین محل نزاع جدی است، به طوری که تحلیل‌های متفاوتی در این زمینه ارائه شده است.

دانشوران جهان اسلام، واکنش‌های مختلفی در ماجرای درخواست حضرت موسی(ع) از خدا ارائه کرده‌اند و این به دلیل غیرقابل باوربودن این مسئله است، در این قسمت به توجیحات مختلف در این زمینه در میان منابع تفسیری اشاره می‌کنیم:

۴-۱- ابوجعفرمحمد بن جریر طبری(۳۱۰-۲۲۴) عقیده‌ی خود را از زبان مفسران دیگر بیان کرده است. او در تفسیری از قول ابوبکر الهذلی می‌گوید: چون موسی(ع) کلام الاهی را شنید مشتاق دیدار او گشت و گفت: «رب ارنی انظر الیک» ولی خداوند تعالی در پاسخ گفت: «هرگز مرا نخواهی دید، چه هیچ کس طاقت دیدار مرا در سرای دنیا ندارد. هر کس به ما نظر کند، خواهد مرد» ولی شوق دیدار، همه‌ی وجود موسی(ع) را فرا گرفته بود و ترجیح می‌داد که خدا را ببیند و بگوید: «قال: الاهی! سمعت منطقک و اشتقت الی النظر الیک و لان انظر الیک ثم اموت احب الی من ان عیش و لا اراک» (همو، جامع البیان، ۹/ ۳۴) همین معنی را طبری از بیان مفسری دیگر، این‌گونه گزارش داده است که حضرت موسی(ع) گفت: «یا رب ! ان اراک و اموت احب الی من ان لا اراک و احیا» یعنی: پروردگارا! من بیشتر دوست دارم که تو را ببینم و بمیرم تا این که نبینم و زنده بمانم؛ که خداوند می‌فرماید: «لن یرانی احداً فیحیا» یعنی: هیچ‌کس نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند. (همان‌جا، ۳۵) طبری از سویی باب رویت خدا در دنیا را می‌بندد و از دیگرسو امکان آن‌را در قیامت معتقد

است؛ وی ذیل آیهی «رب ارنی انظر الیک» می‌گوید: «ایزد تبارک و تعالی وعده‌ی دیدار خویش مر مومنان را در سرای آخرت کرده است نه اندر سرای دنیا» (همو، ترجمه‌ی تفسیر طبری، ۲/ ۵۳۶) دلیل نقلی وی حدیث رویت ماه در شب بدر است که رسول خدا (ص) می‌فرماید: «سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر» یعنی: «روز قیامت پروردگار خویش را ببینید، چنان‌که بی‌گمان ماه را در شب چهاردهم در دنیا می‌بینید» (نک: همو، ۵۳۷) در تحلیل وی سخنی از درخواست مردم نیست، بلکه او در صدد این است که در خواست را به جناب موسی (ع) منعطف کند.

۴-۲- حسن، ربیع و سدی؛ نظریه‌ی «رویت بصری بدون تشبیه» را طرح می‌کنند؛ آنها معتقدند: منظور حضرت موسی (ع) در درخواست رویت خدا، تشبیه خداوند به موجودات جسمانی نبوده است چون برای کسی که نسبت به مسأله‌ی رویت جاهل است، علم به توحید، ممکن است و در این صورت مانعی ندارد که از راه شنیدن، علم پیدا کند که خداوند، قابل رؤیت نیست. این وجه، با توجه به مقام شامخ انبیاء و این که ممکن نیست آنها از چنین مسأله‌ای بی‌خبر باشند، صحیح نیست. (طبرسی، ۴/ ۷۳۱)

بروجردی می‌گوید: «در منهج - در اخبار صحیحه آمده که: قوم موسی (علیه السلام) گفتند: از خدا پیرس که او خواب کند؟ فرمود: محال مگوئید، زیرا منزه از حوادث است. گفتند: تو پیرس، تاجواب چه آید؟ موسی (ع) عرض کرد: بار خدایا می‌دانی که این سفیه‌ها چه گویند. حق تعالی وحی فرمود به موسی (ع): این سائلان را حاضر، و در حضور آنها دو قدح آب از اول شب تا صبح به دست گیر تا حقیقت حال بر ایشان مکشوف گردد. موسی (ع) چنین نمود، ثلث شب خواب بر او غالب، دستش به هم آمد، و قدحها شکسته آب بریخت. موسی (علیه السلام) بیدار، و قدحها شکسته، و آب ریخته دید. جبرئیل نازل و گفت: تو در خواب نتوانستی دو قدح نگهداری، اگر من خواب نمایم، آسمان و زمین را که نگهدارد؟» (همو، ۴/ ۱۹۱) این نظر به چند دلیل مردود است:

اولاً: با توجه به این که حضرت موسی (ع) می‌داند که رؤیت خداوند محال است، اگر این درخواست جایز است، باید انتظار داشته باشیم وی سایر خواسته‌های ایشان را هم که محال بود، از خداوند درخواست می‌کرد. (نک: همان جا)

ثانیاً: وقتی امری محال است و رسالت همه‌ی انبیاء عظام، برپایه‌ی نفی رویت جسمی بنا شده است؛ حضرت موسی (ع) نباید درخواست آنان را می‌پذیرفت و در صورت اثبات چنین مطلبی عملکرد ایشان قابل نقد است؛ به عبارت دیگر مفسرینی که چنین نظری را طرح کرده‌اند خواسته یا ناخواسته پیامبر خدا (ص) را متهم به قبول درخواستی خلاف اعتقادات توحیدی کرده‌اند.

۳-۴- برخی در ادامه‌ی نظر قبلی گفته‌اند با علم به استحاله‌ی رویت چون به صلاح قوم خویش است درخواست رویت می‌کند ولی پیامبر باید خودش عالم باشد به این که آن چه درخواست می‌کند محال است، مقصود این است که از راه لطف، جوابی از جانب خداوند داده شود. (طبرسی، ۷۳۱/۴) که این استدلال هم خلاف عقل و حکمت است و هیچ‌یک از انبیاء چنین عمل کردی را در طول حیات خود نداشته‌اند.

۴-۴- گروهی براین باورند، درخواست از جانب حضرت موسی (ع) و مراد از رویت خدا، رؤیت قلبی اوست؛ چون به یقین خداوند با چشم سر قابل رویت نیست پس درخواست پیامبر خدا مبنی بر رویت با چشم باطن است. این احتمال هم نمی‌تواند صحیح باشد چون پاسخ «لن ترانی» نمی‌تواند مناسب این ادعا باشد.

۴-۵- منظور تحصیل علم است به عبارت دیگر مراد از این درخواست، رویت آثار الهی بوده است. بنا به تأکید برخی مفسرین، حضرت موسی (ع) می‌خواست پاره‌ای از نشانه‌های آخرت را ببیند (بروجردی، ۴/ ۱۹۱) تا معرفت کامل حاصل شود. بروجردی می‌گوید: سؤال به لفظ رویت به جهت آن است که رؤیت، مفید علم است، چنانچه علم مفید ادراک به بصر می‌باشد؛ و در تقسیم بندی دیگری می‌گوید:

مراد به رؤیت علم ضروری است، چنانچه ابراهیم (ع) در چگونگی زنده شدن مردگان گفت: «رب أرنی کیف تحى الموتى» (البقره، ۲۶۰) ای: اعلمنى ذلک على وجه لا يتخالج فيه شك. (نک: همو، ۱۹۱/۴) کسانی که این درخواست را علم ضروری بدیهی می‌دانند نوعاً معتقدند این علم در آخرت حاصل می‌شود، به عبارت دیگر در دنیا برای کسی که شبهات و خواطر از دل او زایل نگشته باشد، به وجود نخواهد آمد، پس رویت طلب شده به معنی علم است همان‌گونه که ادراک با بصیرانجام می‌گیرد؛ خداوند در قرآن می‌فرماید: «الم ترکیف فعل ربك بأصحاب الفيل» (الفیل، ۱) پس انبیاء می‌توانند اموری که وسوس و خواطر را از آنها بزدايد را از خدا طلب کنند. (نک: طوسی، ۵۳۵/۴)

به این ترتیب شک و تردیدها از بین می‌رود و نیازی به استدلال برای قوم بنی اسرائیل نیست. ابو القاسم بلخی از طرفداران این نظریه است و معتقد است خداوند به حضرت موسی (ع) بیان داشت که این موضوع در دنیا رخ نمی‌دهد. (طبرسی، ۷۳۱/۴) صاحب مجمع البیان بدون اشاره به درخواست نشانه‌های آخرت، مقصود آیه را تجلی آیات خداوند می‌داند چون هر نشانه‌ای که خداوند از قدرت خود در معرض دید مردم قرار دهد، مثل این است که خودش برای مردم متجلی شده است. «أی ظهر أمر ربه لأهل الجبل فحذف والمعنى أنه سبحانه أظهر من الآيات ما استدل به من كان عند الجبل على أن رؤيته غير جائزه و قيل معناه ظهر ربه بآياته التي أحدثها فى الجبل لأهل الجبل كما يقال الحمد لله الذى تجلى لنا بقدرته فكل آیه یجددها الله سبحانه فكأنه يتجلى للعباد بها فلما أظهر الآيه العجيبه فى الجبل صار كأنه ظهر لأهله. (همان‌جا)

۴-۶- جمهور مفسرين براین باورند که سؤال حضرت موسی (ع) جهت خواهش قوم وی بوده است که گفتند: «لن نومن لك حتى نرى الله جهره»

(البقره، ۵۲) یعنی: تا خدا را آشکارا ننگریم، به تو ایمان نمی‌آوریم. از این رو پس از آن‌که خداوند آنها را هلاک کرد، گفت: ما را به سبب کردار سفیهان هلاک می‌کنی؟! «أتهلكنا بما فعل السفهاء منا» (الاعراف، ۱۵۵) (طبرسی، ۴/۳۱ و طوسی، ۴/۵۳۴) براساس این تحلیل چنین درخواستی از جانب حضرت موسی (ع) به شکل مستقیم صورت نگرفته است، بلکه به سبب فشار و تقاضای قوم او بوده است و حضرت موسی (ع) فقط نقش بازگو کننده‌ی این تقاضا را داشته است.

شیخ طوسی در تحلیل این نظریه سعی دارد به این پرسش که آیا خدا جسم است و صعود و نزول دارد به دوگونه پاسخ دهد:

اول: این طلب کردن‌ها زمانی می‌تواند جایز باشد که موسی (ع) بداند اگر از خداوند جواب آنها را درخواست کند، مصلحتی در آن نهفته است، و این که این کار، بهترین راه حل ممکن برای از بین بردن شک و شبهه‌ی قوم باشد تا پی ببرند که آنچه را درخواست نموده‌اند بر خدا جایز نیست، هم‌چنان که این حال یعنی بودن مصلحت و تنها راه حل ممکن که برای از بین بردن شک و تردید در مسأله‌ی رویت خدا وجود داشت این بود که حضرت موسی (ع) آن را از خدا طلب کند تا پاسخ قانع کننده را قومش از خود خدا بگیرند.

دوم: زمانی این درخواست جایز است که امکان آگاهی یافتن به آن از طریق سمع وجود داشته باشد و آنچه در آن شک و تردید وجود دارد، منعی از علم به صحت سمع ایجاد نکند، و تنها از خواستن رویتی که اقتضای تشبیه و تجسیم کند؛ منع نماید، زیرا شک در رویتی که مقتضی تشبیه می‌باشد مانند شک در رویت ضمائر و اعتقادات، چیزی است که رویت بر آن جایز نیست، در حالی که تردید و شک در جسم بودن او یا جسمانی بودنش از قبیل صعود و نزول، این‌گونه نمی‌باشد. زیرا باشک در جسم بودنش، علم به صحت سمع صحیح نیست از آن

جهت که جایز نیست، جسم غنی و عالم به تمام معلومات باشد، پس جایز است رویتی درخواست کند، که موجب تشبیه نشود، پس درخواست جواب از جسم بودن و جسمانی بودن روانیست. (نک: همان جا)

۵- انگیزه‌ی روان شناسانه‌ی بحث رویت خدا

بعضی از انسانها به دلیل دل بستن به محسوسات از ابتدای تولد و بنا کردن پایه‌ی معلومات خود بر اساس محسوسات، تنها مواردی را می‌پذیرند که متوقف به احساس باشد، از این رو انتظار دارند که خدا نیز وجود حسّی داشته باشد تا بتوانند او را ببینند و یا حتّی لمس کنند؛ اینان نمی‌توانند حصر اندیشه‌ی خود را از چهار دیوار حس بردارند و علاقه‌مندند همه‌ی امور را در آزمایشگاه حس و تجربه مشاهده کنند؛ البتّه باید توجه داشت که چون انسان در بدو تولد عالم ماده را قبل از هر چیز می‌بیند و با آن مانوس می‌شود این حالت به او دست می‌دهد که همه چیز را به محک احساس خویش ارزیابی کند؛ در ارزیابی روان‌شناسانه‌ی انگیزه‌ی گرایش به بت پرستی همین اندیشه‌ی «خدایان محسوس» در طول تاریخ وجود داشته است. فرعون با همین باور از هامان می‌خواهد که برجی بلند از آجرهای محکم بسازد تا بر روی آن به نظاره‌ی خدای موسی بنشیند. «و قال فرعون، یا ایها الملائه علمت لکم من اله غیری فاقدولی یا هامان علی الطین فاجعل لی صرحاً لعلی اطلع الی اله موسی وائی لاظنه من الکاذبین» (القصص، ۳۸) یا مشرکانی که ایمان خود را مشروط به دیدار مستقیم خدا و فرشتگان می‌کنند که از این درخواست آنان روشن می‌شود در پندار ایشان خدا و فرشتگان دارای جسم هستند: «و قالوا لن نومن لک حتّی تفجر لنا من الارض ینبوعاً.. او تسقط السماء کما زعمت علینا کسفاً او تأتی بالله و الملائکه قبلاً» (الاسراء، ۹۰ و ۹۲) یا انتظاری که مشرکان در دیدار خدا و ملائکه در سایه‌های ابر می‌جویند: «هل ینظرون

أَلَا أَنْ يَأْتِيَهُمْ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ إِلَى اللَّهِ تَرْجِعُ الْأُمُورَ» (البقره، ۲۱۰) مجموع این آیات نشان می‌دهد که گرایش به احساس و استفاده از ابزار تجربه تا چه میزان در پیدایش عقیده‌ای انحرافی در جامعه تأثیر دارد.

۶- دلیل تجلی خداوند بر حضرت موسی(ع) و قومش

قوم حضرت موسی(ع) خداوند را به اندازه‌ی یک موجود مادی تنزل دادند و تقاضای مشاهده‌ی او را ارائه کردند؛ براساس قرآن و تورات مراد از تجلی الاهی در این آیه همان صاعقه‌ای است که به واسطه‌ی آن حضرت موسی(ع) مدهوش شد و قوم موسی(ع) قالب تهی کرد، این تجلی در حقیقت هم پاسخی برای آنان بود که خداوند هرگز با چشم سردیده نمی‌شود و هم مجازاتی برای آنان بود تا زین پس به تبیین پیامبر خود نسبت به خدا گوش فرا دهند و او را در فشار برای چنین درخواستی نگذارند. ایشان باید بدانند وقتی یارای مشاهده‌ی این مخلوق کوچک خداوند را که در مقیاس عالم هستی جرقه‌ی ضعیفی بیش نیست، ندارند، چه‌گونه می‌خواهند آفریدگار خورشید و ماه و ستارگان و عالم هستی را به بینند. (مکارم شیرازی، ۲۳۰/۴)

نتیجه‌ی دیگر این تجلی مشخص شدن شأن و جایگاه حضرت موسی(ع) به عنوان حجّت خدا در بین مردم است. باتوبه‌ی حضرت موسی(ع) و دعای وی، قوم نادان او زنده می‌شوند تا هم خللی در ادامه‌ی نبوت وی پیش نیاید و هم قوم او ادامه‌ی حیات را مدیون دعای پیامبر خود باشند تا با توحیدی که موسی(ع) معرفی می‌کند به زندگی سعادت‌مندانه‌ای دست یازند.

با این حال اشاعره دلیل این مجازات را که به شکل صاعقه‌ای تجلی پیدا کرد، توبیخ آنان در درخواست دنیوی می‌دانند، چون جای مشاهده‌ی خدا سرای آخرت است. (نک: فخر رازی، ۵۱۸/۳) در حالی که «لن» در ادبیات عرب نفی ابد می‌کند. ابن

کثیر دمشقی که سعی دارد با حدیثی از پیامبر اکرم (ص) رویت خداوند در قیامت را اثبات کند، می‌گوید: این که «لن» در آیه‌ی مزبور طبق اعتقاد معتزله نفی ابد است و با این حرف خداوند رویت خود را در دنیا و آخرت نفی می‌کند، سخن ضعیفی است زیرا احادیث متواتری از پیامبر (ص) مروی است که مومنین خداوند را در قیامت دیدار خواهند نمود، همان‌گونه که در قرآن فرموده است «وجوه یومئذ ناضره، الی ربها ناظره» (القیامه، ۲۳-۲۲) به این ترتیب نظر ابن کثیر هم که از دانشوران اشعری مسلک است رویت خدا در قیامت امکان پذیر است. (نک: همو، ۴۲۲/۳) سیوطی نیز از همین روش برای اثبات بحث رویت استفاده کرده است؛ چون تفسیر او روایی است، سعی کرده با استفاده از منابع مأثور رویت خدا در قیامت و بعد از مرگ را اثبات کند.

«و أخرج أبو الشیخ عن ابن عباس قال حین قال موسی لربه تبارک و تعالی «رب ارنی أنظر إلیک» قال الله له یا موسی انک لن ترانی قال یقول لیس ترانی قال لا یکون ذلک أبدا یا موسی انه لا یرانی أحد فیحیا فقال موسی رب ان أراک ثم أموت أحب إلی من ان لا أراک ثم أحیا فقال الله لموسی یا موسی «انظر ألی الجبل» العظیم الطویل الشدید «فإن استقر مکانه» یقول فان ثبت مکانه لم یتضعع و لم ینهد لبعض ما یری من عظمی فسوف ترانی أنت لضعفک و ذلتک و ان الجبل تضعع و انهد بقوته و شدته و عظمه فانت أضعف و أذل» (همو، ۱۱۸/۳) یعنی: ابوالشیخ از ابن عباس نقل می‌کند: «هنگامی که موسی (ع) پروردگارش را خطاب نموده و گفته «رب ارنی انظر الیک» خداوند در جواب فرموده است: ای موسی «لن ترانی»: یعنی هرگز مرا نمی‌بینی، اما این سخن خداوند، نفی ابد نیست، بلکه خواسته است بفرماید که کسی تا زنده است، نمی‌تواند مرا ببیند. سپس موسی (ع) گفته است: ای پروردگار، مردن را برای این که تو را بینم بیش تر از زنده ماندن دوست دارم، پس خداوند فرمود: ای موسی! به کوه بنگر که کوهی بزرگ و بلند است «فان استقر مکانه» پس اگر در جای خود

ایستاد و متلاشی نشد از دیدن جلوه‌ای از عظمت من تو نیز مرا خواهی دید، اما کوه متلاشی شد و از قوت و شدت آن جلوه منهدم و مندک گشت، حال آن‌که تو ضعیف‌تر از آن کوهی.»

آلوسی نیز به سخن معتزله درباره‌ی «لن ترانی» پاسخ می‌دهد: اگر بیان معتزله یعنی نفی مطلق را نیز بپذیریم، باز هم نفی جواز رویت خداوند را در پی نخواهد داشت، بلکه تنها نفی وقوع رویت را ثابت می‌کند، پس رویت هم چنان جایز است.

بنابراین می‌شود گفت که جواب «لن ترانی» از طرف خداوند به موسی (ع) به دلیل وجود مانع بوده است، برای دیدن او که این مانع در موسی (ع) وجود داشته است، یعنی موسی (ع) به جهت ضعیف بودنش توان تحمل و پذیرش رویت خداوند را نداشته، و این ضعف را نیز خداوند، با تجلی‌اش برکوه که باعث اندکاک آن گشت، نشان داده است و به موسی (ع) متذکر شده تا تو در این تن مادی هستی مرا نخواهی دید. (نک: همو، ۴۸/۵)

زمخشری از دانشوران معتزلی است، وی که در مسأله‌ی رویت همانند شیعه، قائل به نفی رویت است به روش اشاعره در تفسیر خود خرده می‌گیرد: «لن ترانی» به معنای این است که تو ای موسی تا دارای چنین طریق و شیوه‌ای هستی، معرفت ما را کسب نتوانی، زیرا نیروی تو تحمل آن نشانه‌ای که خواسته‌ای را ندارد، اما در عوض به کوه بنگر، که بر آن تجلی می‌کنم و آیه و نشانه‌ای از آیات مورد درخواست تو را بر آن ظاهر می‌گردانم، اگر هنگام تجلی در جای خود باقی ماند و تددک نیافت، تو نیز می‌توانی مرا ببینی، اما وقتی خداوند آیه و نشانه‌ای را ارائه کرد، کوه مندک شد و موسی (ع) بی‌هوش افتاده است. (همو، ۱۵۴/۲) پس رویت خداوند محال است. شیخ طوسی ذیل «فان استقر مکانه فسوف ترانی» همان قول معتزله را می‌گوید: یعنی خداوند رویت را مشروط نموده است بر امری محال که استقرار کوه در حالت اندکاک و پراکندگی است، پس رویت نیز به جهت محال بودن شرط، محال

است. وی تجلی خداوند برکوه را این گونه تأویل می‌کند که، خداوند آیاتی را در کوه حادث نموده است و همین امر باعث پراکندگی و اندکاک کوه شده است. سپس به نقل نظر دیگری در این باره می‌پردازد که مراد از تجلی پروردگار، تجلی او بر اهل کوه بوده است همان گونه که در جای دیگری از قرآن آمده است: «وسئل القریه» (یوسف، ۸۲) یعنی از اهل قریه پرس، پس تجلی در این آیه هم همان ظهور است. «نک: همو، بی تا، ۵۳۷/۴» طبرسی در شیعه، «لن» موجود در آیه را بیانگر نفی ابد می‌داند و در تأیید سخن خویش به این آیات استناد می‌کند: «و لن یتمنوه ابدأ بما قدمت ایدیههم و الله علیم بالظالمین» (البقره، ۹۵) و «لن یخلقوا ذباباً و لو اجتمعوا له» (الحج، ۷۳) که در آنجا «لن» را برای نفی ابد قرار داده است. (همو، ۷۳۱/۴) ابوالفتوح رازی همانند شیخ طوسی و شیخ طبرسی، امکان رویت خداوند با چشم سر را محال می‌داند و دلیل درخواست حضرت موسی (ع) را اصرار قوم او معرفی می‌کند و در ادامه اشکالی را که زمشخری مطرح و پاسخ نموده را جواب می‌دهد.

اشکال به این ترتیب است که اگر حضرت موسی (ع) رویت خدا را به درخواست قومش طلب کرده است، چرا آن را به خود نسبت داده است؟ و چرا خداوند در جواب او فرموده است «لن ترانی» یعنی ندیدن خود را به موسی (ع) نسبت داده است؟

ابوالفتوح می‌گوید: چون حضرت موسی (ع) سفیر قوم خود بود، این گونه خطاب شده است. چون نماینده‌ی هر گروهی درخواست گروه را به خود نسبت می‌دهد و آن را برای خویش می‌طلبد که بالتبع برای قومش نیز می‌باشد که این شیوه در بین مردم شایع است. وی سپس برای انکار رویت خداوند، پاسخ خدا به موسی (ع) را مورد توجه قرار می‌دهد و مانند همه‌ی مفسرین شیعه «لن» را بیانگر نفی مستقبل می‌داند، اما سخن خود را با طرح و رد اشکال این گونه توضیح می‌دهد:

چرا می‌گویند: «لن» نشانه‌ی نفی مستقبل است در حالی که خداوند در قرآن فرموده است: «ولن یتمنوه ابدأ بما قدمت أیدیهم» (البقره، ۹۵) یعنی: اینان هرگز تمنای مرگ نمی‌کنند، در حالی که تمنای مرگ را در قیامت دارند، زیرا خداوند در جایی دیگر می‌فرماید: «ونادوا یا مالک لیقض علینا ربک» (الزحرف، ۷۷) یعنی: ای مالک، بگو که خدایت جان ما را بگیرد، پس تمنای مرگ، در این آیه از کافران در جهنم مشهود است، در حالی که خداوند آن را با «لن» از ایشان نفی نموده است، به این ترتیب می‌توان این حالت را پیرامون «رویت» نیز جایز دانست.

ابوالفتوح در پاسخ به این شبهات می‌گوید: اگر صرفاً به ظاهر آیه‌ی تمنای بسنده شود، ما هم با سخن شما موافقیم، اما می‌بینیم که در آن آیه، یک قرینه‌ای وجود دارد که مختص آن می‌باشد قرینه‌ی مذکور، جمله‌ی «بما قدمت أیدیهم» می‌باشد، یعنی آنها به دلیل آن‌چه که پیش فرستاده‌اند، هرگز تمنای مرگ را ندارد، و به دلیل ترس از سزای اعمالشان در قیامت است. پس با توجه به این قید تخصیص دهنده می‌توان دریافت که تمام وقت در آیه‌ی مذکور مختص به دنیاست نه عقبی، حال آن‌که در آیه‌ی رویت چنین تخصیص دهنده‌ای وجود ندارد.

پاسخ دوم این‌که، اصلاً از کجا معلوم است آن گروهی که می‌گویند: «و نادوا یا مالک لیقض علینا ربک» آنها می‌باشند که خداوند از آنان خبر داده است که تمنای مرگ نمی‌کنند، و چرا نباید گروهی دیگر باشند، در حالی که این جماعت مختص به جهودان است و آن جماعت دیگر، کافران و مشرکان می‌باشند. (همو، ۲۷۳/۵)

۷- نظر امامان شیعه (ع) پیرامون مسأله‌ی رویت خدا

عادت انسانها این است که از طریق احساس و تخیلات به معقولات می‌رسند، همین عادت سبب می‌شود انسان برای خدا صورتی خیالی متناسب با امور مادی و محسوس تصور کند. روایات کتاب الحججہ الکافی، یکی از فلسفه‌های

برانگیخته شدن حجت‌های الهی را برمبنای همین نیاز ترسیم کرده‌اند. (نک: کلینی، ۱۶۸۱)

در فرهنگ شیعه، خداوند از دیده و حواس و ادراک بشر پنهان است و هیچ ابزاری برای پی بردن و یافتن چگونگی ذات او در انسان وجود ندارد، اما وجودش در نهایت بروز و ظهور است.

امام حسین (ع) در دعای شریف عرفه می‌گوید: «ایکون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتّی یکون هو المظهر لک» (سیدبن طاووس، ۳۴۹) یعنی: آیا چیزی ظاهر تر از تو هست که بخواهد او ظاهر کننده‌ی تو باشد؟ از طرفی دیگر شاهد ادبیاتی خاص در همین سبک از بیان هستیم: «عمیت عین لاترک، علیها رقیباً و خسرت صفقه عبد لم تجعل له من حبک نصیباً» (مجلسی، ۱۴۲/۶۴) یعنی: نابینا باد چشمی که تو را نمی‌بیند و زیان‌مند باد معامله‌ی بنده‌ای که بهره‌ای از محبت تو ندارد.

با توجه به این‌که اگر خداوند دیده شود در این صورت او را باید موجودی نیازمند و محدود دانست و از طرفی دیگر صریح آیات قرآن می‌گوید: خداوند شبیه هیچ موجودی نیست «لیس کمثله شی» (الشوری، ۱۱) باید دید چه‌گونه این سخنان تبیین می‌شود؟

قبل از پاسخ به این پرسش بر اساس مکتب اهل بیت (ع) باید به این مقدمه توجه داشته باشیم: این‌که ما چیزی را نمی‌بینیم و حس نمی‌کنیم دلیل بر نبودن آن نیست. در این عالم چیزهای زیادی وجود دارد که ما نمی‌توانیم بگوییم نیست چون بروز خارجی دارند و نمی‌توانیم هم ببینیم و یا آنها را نشان دهیم! انرژی، عقل، نیروی جاذبه، جریان الکتریسته، غم، شادی، درد و خیلی از امور دیگر هستند که نمی‌بینیم اما وجود دارند.

این روش مباحثه‌ی اهل بیت (ع) با مخالفان خدا و قائلان به رویت بصری خدا بوده است، ایشان با توجه به آثار و مخلوقات الهی به تذکر وجود خدا اشاره دارند و

هرگز در صدد اثبات خدا بر نمی‌آیند، چه این که در منطق اهل بیت (ع) اثبات برای موارد مجهول به کار می‌رود و این در حالی است که معرفت خداوند روشن و آشکار است. امام صادق (ع) در پاسخ زندیقی می‌فرماید: «وجود الافاعیل دلت علی أن صانعاً صنعها، الا تری أنك اذا نظرت الی بناء مشید مبنيّ علمت أن له بانیا و إن كنت لم تر البانی و لم تشاهده» (کلینی، ۸۰/۱) یعنی: وجود مصنوعات دلالت دارد بر این که آنها سازنده‌ای دارند، مگر نمی‌دانی وقتی که ساختمان افراشته‌ای را ببینی، یقین پیدا می‌کنی که سازنده و بانی داشته است، اگر چه تو آن بنا را ندیده و مشاهده نکرده باشی.

توضیح این که هر موجودی در این عالم، توان و ظرفیت محدودی دارد، ادعای دیدن خدا خارج از توان وجودی انسان است، امام صادق (ع) در استدلالی به این مطلب اشاره دارند که انسان قادر نیست فقط برای چند لحظه به یکی از آفریده‌های خدا مانند خورشید بنگرد و عمل به چنین کاری برابر است با نابینایی او، پس چه‌گونه می‌خواهد خدای نادیدنی را ببیند.

«یابن آدم! لو اکل قلبک طائر لم یشبعه و بصرک لو وضع علیه خرق ابره لغظّاه ترید أن تعرف بهما ملکوت السماوات و الارض إن كنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق الله فإن قدرت أن تملأ عینیک منها فهو کما تقول» (همانجا، ۹۴/۱) یعنی: «ای پسر آدم! اگر قلب تو را پرنده‌ای بخورد، سیرش نمی‌کند و اگر بر چشمت به اندازه‌ی سر سوزنی سوراخی نهند، آن را می‌پوشانند، تو می‌خواهی با این دو ملکوت آسمان و زمین را بیابی؟ اگر راست می‌گویی این خورشید است که مخلوقی از مخلوقات خداست، اگر توانستی چشمت را به آن بدوزی، چنان است که تو می‌گویی»

ایشان در جای دیگری می‌فرمایند: «الشمس جزء من سبعین جزءاً من نور الكرسي و الكرسي جزء من سبعین جزءاً من نور العرش و العرش جزء من سبعین جزءاً من نور الحجاب و الحجاب جزء من سبعین جزءاً من نور السّتر فإن كانوا صادقین فلیملوا أعینهم

من الشمس ليس دونها سحاب» (همانجا، ۹۸/۱) یعنی: «این خورشید، یک هفتادم نور کرسی است و کرسی یک هفتادم نور عرش و عرش یک هفتادم نور حجاب و حجاب یک هفتادم نور ستر، اگر آنها راست می‌گویند، چشم خود را به همین خورشید وقتی که در ابر نباشد، بدوزند. از این رو در نگاه اهل بیت (ع) باید خدا را از دو حد تعطیل و تشبیه در همه ی آنچه که به او نسبت می‌دهیم خارج کنیم. «یخرجه من الحدین ، حدّ التعطیل و حدّ التشبیه» (همانجا، ۸۲/۱) حد تعطیل یعنی نگویم خدا نیست چون او را با تمام وجود و آثاری که پیرامون ماست وجدان می‌کنیم، اگر چه این وجدان در افراد تشکیکی است، به اندازه‌ای که امام علی (ع) در پاسخ به پرسش (هل رأیت ربک؟) می‌فرماید: «ما کنت أعبد رباً لم اره» یعنی: خدایی را که نبینم پرستش نمی‌کنم؛ آن‌گاه که از چه‌گونگی این دیدن می‌پرسند، می‌گوید: «لا تدرکه العیون فی المشاهده الابصار و لکن رآته القلوب بحقائق الايمان» (همانجا، ۹۷/۱) یعنی: چشمها با دیده ی سر او را درک نمی‌کنند، بلکه قلبها خدا را با حقیقت ایمان می‌بینند. همین نگرش است که از امام صادق (ع) منقول است: «و ان المومنین لیرونه فی الدنیا قبل یوم القیامه» (صدوق، ۱۱۷) یعنی: همانا مومنان خدا را در همین دنیا، قبل از روز قیامت می‌بینند.

قسمت دوّم خروج از حدتشبیه است به طوری که اگر در کوچک‌ترین صفت، خدا را با مخلوقات مشترک بدانیم آن خدای حقیقی نیست و ساخته‌ی ذهن و وهم ماست. «انه لا جسم و لا صوره و لا یحسّ و لا یجسّ و لا یدرک بالحواس الخمس و لا تدرکه الاوهام» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ۸۰/۱) یعنی، همانا، خدا نه جسم است، نه صورت دارد، نه قابل حس و لمس است، با حواس پنج‌گانه درک نمی‌گردد و اوهام او را در نیابد. بنابراین، امام رضا (ع) در پاسخ مأمون عباسی پیرامون دلیل درخواست حضرت موسی (ع)، پافشاری مردم را بیان می‌کند، تا به این وسیله ایمان بیاورند و سخن پیامبر خویش را باور کنند. (نک: صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۲۰۰/۱)

نتیجه گیری

در زبان دین و در کتب آسمانی، خداوند باصفات انسانی نیز توصیف شده است؛ که برخی را دچار کج فهمی کرده است. آنچه از منابع یهود می‌توان نتیجه گرفت، این است که مسأله‌ی تجسیم در میان یهودیان به ویژه عوام مردم مطرح بوده است، جمهوریودیان به سبب خو گرفتن با نصوصی که ظواهرش بر تجسیم دلالت دارد، برای خدا، وجودی جسمانی ترسیم کرده‌اند؛ در حالی که سعی متفکران یهودی دوری مردم از این نگرش بوده است. در اسلام نیز به همین صورت شاهدیم گروهی مانند اشاعره و کرامیه که در مرتبه‌ی محسوسات جمود دارند، به معانی حقیقی آن منتقل نمی‌گردند و قائل به جسمانیت خدا و تفسیر انسان‌وار از خدا می‌شوند، به عبارت دیگر آیات تشبیهی در ماورای خود حقیقتی دارند که باید با قاعده‌ی توحیدی «خروج عن الحدین» معنا شوند.

با مقایسه‌ی نوع نگرش یهودیان و مسلمانان به جریان رویت خدا شاهد دو نوع واکنش هستیم. یهودیان نگرشی نتیجه‌گرایانه از خود بروز داده‌اند و درصدد اثبات و یا نفی رویت‌اند، دراین راستا دانشوران مسلمان ضمن نگاه تحلیلی مثبت یا منفی خود نسبت به مسأله‌ی رویت، اصل این درخواست را نشانه گرفته و تلاش کرده‌اند توجیهی منطقی از این درخواست ارائه دهند که با شأن نبوت پیامبری چونان موسی (ع) سازگار باشد.

فخررازی، طبری، ابن کثیر و سیوطی و... اصرار دارند که درخواست رویت را متسبب به شخص حضرت موسی (ع) بدانند که سخنی غیرمنطقی و متعصبانه و تنها برای اثبات نظریه‌ی رویت در آخرت است. در ادعای رویت در سرای آخرت، اگر منظور ایشان رویت قلبی باشد که مورد اتفاق همه است و اگر منظور ایجاد حس ششم باشد که هرگز قابل اثبات نیست.

در منطق شیعی، زبان ناظر به قلمروی نامتناهی هرگز قادر نیست درباره‌ی خدا سخن بگوید و او را ببیند و بر اساس آیات قرآن و روایات معصومین (ع) نفی جسمیت و مکان و جهت اثبات می‌شود. شیعه و معتزله، رویت

Archive of SID

خدا با چشم سر را در دنیا و آخرت ممکن نمی‌دانند و معتقدند حضرت موسی(ع) آنچه را در این آیه خواسته است به اصرار و لجاجت قومش بوده که ایمان آوردن خویش را منوط به نشان دادن خداوند به آشکار نموده بودند و نیز به این دلیل بوده است که آن قوم را با نص جواب خداوند مجاب کرده باشد؛ بر همین اساس مفسرین شیعه و معتزله «لن» موجود در آیه ی «لن ترانی» را بیانگر نفی ابد می‌دانند و سخن مقابل خود را متناقض با قواعد ادبیات عرب معرفی می‌کنند. با این حال، حضرت موسی(ع) در ادامه، خداوند را «سبحان» می‌خواند که نشان از تنزیه اوست و در برابر عظمت خداوند توبه می‌کند.

کتابشناسی

۱. قرآن مجید
۲. ترجمه ی کتاب مقدس، انتشارات ایلام، چاپ سوم، ۲۰۰۲ م.
۳. بروجردی، سید محمد ابراهیم، تفسیر جامع، تهران، انتشارات صدر، چاپ ششم، ۱۳۶۶ ش.
۴. آربری، آج، عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی، ترجمه ی حسن جوادی، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۰ ش.
۵. آشتیانی، جلال الدین، تحقیقی در دین یهود، نشر نگارش، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
۶. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و...، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۷. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، بی جا، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
۸. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۹. ابن میمون، موسی، دلاله الحائرین، تحقیق: حسین آتای، اسلامبول، مطبوعه جامعه آنقره، ۱۹۷۲ م.
۱۰. ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، الفقه الاکبر، حیدرآباد دکن، مطبوعه مجلس دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۷۳ ق و ۹۵۳ م.
۱۱. اسمارت، نینیان و چان، وینگ زای و پینز، شلومو، سه سنت فلسفی، ترجمه ی ابوالفضل محمودی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، الابانه عن اصول الدیانة، تحقیق حسین محمود، قاهره، دارالانصار، ۱۳۹۷ ق و ۱۹۷۷ م.
۱۳. انطوان، الیاس، فرهنگ نوین «ترجمه ی القاموس العصری»، ترجمه ی سیدمصطفی طباطبائی، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۱ ش.
۱۴. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر تمیمی، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، مکتبه محمد صبیح و اولاده، بی تا.
۱۵. پترسون، مایکل ودیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه ی احمدنراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
۱۶. جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه ی علی اصغر حکمت، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. جهانگیری، محسن و توازیانی، زهره، «نسبت مفهوم جسمانیت به خدا و نگاه اسپینوزا به آن»، فصلنامه ی علمی پژوهشی علوم انسانی، دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)، سال یازدهم، شماره ی چهارم، زمستان، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. دامپی، تاریخ علم، ترجمه ی عبدالحسین آذرنگ، سازمان سمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۹. دوران، ویل، تاریخ تملن، ترجمه ی عباس زریاب خوئی، تهران، شرکت دانش، ۱۳۶۲ ش.
۲۰. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش های

- آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۲۲. زرکان، محمد صالح، فخرالدین رازی و آراوه الکلامیه و الفلسفیه، قاهره، دارالفکر، ۱۳۸۳ ق. و ۱۹۶۳م.
۲۳. زریاب، عباس، دایره المعارف بزرگ اسلامی «مدخل ابن میمون»، تهران، انتشارات مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۲ش.
۲۴. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و...، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۵. سبکی، عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی، طبقات الشافعیه الکبری، تحقیق: عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، جیزه، هجر للطباعه و النشر و التزیع و الاعلان، ۱۹۹۲م.
۲۶. سیدین طاووس، رضی الدین علی بن موسی، اقبال الاعمال، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ش.
۲۷. سید بن قطب، ابن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، دارالشروق، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۸. سید رضی، نهج البلاغه، قم، انتشارات دارالهجره، بی تا
۲۹. سیوطی، جلال الدین، الدر المثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۰. شریاک، دن کوهن، فلسفه ی یهودی در قرون وسطا، ترجمه ی علیرضا نقدعلی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳ش.
۳۱. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبد الکریم بن احمد، الملل و النحل، تحقیق سید محمد گیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا
۳۲. صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه ی علوم انسانی، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ش.
۳۳. صفاء، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۵۴ ش.
۳۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، التوحید، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق و ۱۳۵۷ش.
۳۵. همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، قم، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ق.
۳۶. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ترجمه ی تفسیر طبری، تصحیح: حبیب یغمائی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۵۶ش.
۳۷. همو، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۴۰. طبیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۴۱. کاشفی، محمد رضا، «تجسیم از دیدگاه ابن میمون و علامه ی طباطبائی»، هفت آسمان، شماره ی دوم، تابستان ۱۳۷۸ش.
۴۲. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، المصباح، قم، انتشارات رضی، ۱۴۰۵ق.
۴۳. همو، البلد الامین، چاپ سنگی، بی جا، بی تا.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۴۵. گارده، لویی، «خدا در اسلام»، دین پژوهی، ترجمه ی بهاء الدین خرّمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.

۴۶. محمدی، حسین علی، اسماء و صفات الهی در قرآن، متون دینی و ادبیات فارسی، فراگفت، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
۴۷. نصر، سید حسین، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ ش.
۴۸. محمد مختار، سهیر، التجسیم عند المسلمین، مذهب الکرامیه، مولف، ۱۹۷۱م.
۴۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، پیام قرآن، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ش.
۵۱. ولفسن، هری اوسترین، فلسفه‌ی علم کلام، ترجمه‌ی احمد آرام، الهدی، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.
۵۲. هالینگ دیل، ج. مبانی و تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان، چاپ اول، ۱۳۶۴ش.
۵۳. هیک، جان، فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی بهرام راد، بی‌جا، الهدی، چاپ اول، ۱۳۷۲ش.